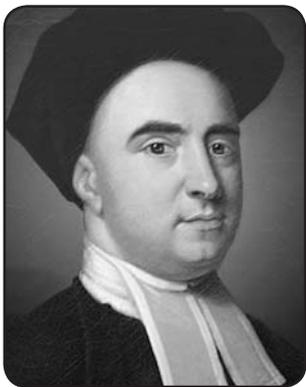
▪ Capítulo 3 ▪

Kant leitor de Berkeley

Este capítulo tem por objetivo mostrar como a filosofia kantiana pode ser usada como uma ferramenta eficaz na leitura dos filósofos que o precederam, neste caso, Berkeley. Tentar-se-á mostrar que tipo de idealismo foi proposto por Berkeley e por que o idealismo proposto por Kant apresenta mais coerência interna e legitimidade do que o de Berkeley. Desse modo, espera-se lançar novas luzes no debate ainda sobre as posições idealista e realista tanto na tradição filosófica em geral quanto na epistemologia contemporânea em particular.

George Berkeley (1685-1753)

A princípio pode parecer estranho que um capítulo sobre dois filósofos britânicos tradicionalmente chamados de "empiristas" venha depois, e não antes, de um capítulo dedicado a Kant. Já mostrei no capítulo anterior que a filosofia transcendental de Kant costuma ser vista como uma síntese das doutrinas racionalista e empirista, embora isso ainda seja objeto de constante debate entre os comentadores de Kant. ***Berkeley*** e Hume são anteriores a Kant e ofereceram reflexões filosóficas importantíssimas ao desenvolvimento de sua filosofia. Mas então por que falar da filosofia desses dois pensadores depois de Kant? Bem, em primeiro lugar, é importante mostrar, com base nos conceitos kantianos, alguns equívocos dos empiristas que ainda geram problemas para a filosofia contemporânea. Em segundo lugar, as críticas a Berkeley e Hume nos ajudarão a esclarecer alguns dos principais conceitos e objetivos de Kant. Vale repetir que a filosofia kantiana é uma fonte irradiadora de idéias e soluções filosóficas que influenciarão decisivamente o debate filosófico contemporâneo. Isso quer dizer que, no final das contas, só faz sentido estudar a filosofia moderna se levarmos em conta seu papel na preparação do cenário do debate contemporâneo.

Em terceiro lugar, a idéia de inverter a ordem dos capítulos também tem como objetivo mostrar um confronto de idéias, algo que você, como futuro filósofo, precisa se acostumar a ver, pois a filosofia está repleta de debates e confrontos como os que irei expor no que se segue. Conduza sua leitura tendo como pano de fundo principalmente o capítulo anterior e o livro-texto de Teoria do Conhecimento I.

Antes de começar a considerar as filosofias de Berkeley e Hume, convém salientar que aqui o tipo de abordagem destoará das abordagens realizadas nos capítulos precedentes. Apresentarei os filósofos em questão não mais de modo introdutório, e sim pressupondo que o contato inicial com suas idéias já foi realizado, e que se trata agora de avaliar a coerência interna dos sistemas por eles apresentados. Portanto, você deverá consultar o ambiente virtual desta disciplina e se inteirar dos *sites* e dos conteúdos à sua disposição acerca de Berkeley e Hume.

3.1 Berkeley e a Percepção

Quando Kant publicou a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, o caráter hermético dessa obra causou pouca ou nenhuma reação na comunidade filosófica da época. A frustração de Kant não o impediu de escrever os *Prolegômenos* para explicar e esclarecer os principais conceitos da *Crítica*. Novamente, não houve a reação que Kant esperava. Mas antes disso, dois professores, Garve e Feder, publicaram um comentário à *Crítica*, em que o idealismo de Kant era equiparado ao de Berkeley. Kant teria ficado furioso e, por isso, adicionou um posfácio aos *Prolegômenos*, tentando distanciar-se de Berkeley. Esse tema da aparente proximidade entre Berkeley e Kant, além de ainda ser objeto de exame dos intérpretes de ambos, pode apontar os limites e a eficácia de ambas as teorias quando submetidas a uma comparação detalhada.

3.2 Aparentes Similaridades

A visão de que o idealismo transcendental é uma versão sofisticada do pensamento de Berkeley não é de modo algum recente. Ela foi defendida por vários filósofos contemporâneos a Kant. Garve e Feder, por exemplo, comentando a *Critica da Razão Pura*, em 1782, apresentaram Kant como um idealista radical cujo sistema "mescla (..) espírito e matéria" e "transforma o mundo e a nós em meras representações" (Garve & Feder. *Gõttinsichen Gelehrten Anzeigen,* 1787, p. 40). Tal sistema estaria baseado na tese de que as "sensações"

Fenomenalismo
Teoria filosófica que defende a idéia de que os objetos externos são constituídos inteiramente a partir de dados sensíveis.

são meras "modificações de nós mesmos" *(Ibid.,* p. 41). Mais recentemente, Turbayne argumentou que o pensamento de Kant é apenas uma variação do de Berkeley, de modo que "as inúmeras tentativas, por parte de Kant, de refutar o idealismo dogmático fracassam antes mesmo de começar" (Turbayne 'Kant's Refutation of Dogmatic Idealismo' *Philosophical Quarterly* 5: 1955, p. 225). Wilkerson, por seu turno, afirma que Kant é um Berkeleiano, porque "ele pretende reduzir os objetos a coleções de percepções" (Wilkerson T. E. *Kant's Critique o/Pure Reason.* Oxford: Clarendon, 1976). Finalmente, Strawson desafia os idealistas transcendentais a se distinguirem dos **fenomenalistas,** tendo em vista que para Kant os objetos espaciais são vistos como meras percepções e, "aparte tais percepções, os corpos não são absolutamente nada" (Strawson 1966, p. 57).

Uma leitura superficial de Berkeley e Kant poderia nos levar a concordar com tais autores. De fato, parece haver várias afinidades entre eles. Ambos, por exemplo, criticam aqueles que advogam a realidade absoluta do espaço e do tempo. Como Berkeley afirma nos *Princípios,* "parece (...) evidente que as várias sensações ou idéias implantadas nos sentidos (...) não podem existir de outro modo que não na mente que as percebe" *(Princípios,* §3). Em sintonia com isso, Kant diz que "não há nada no espaço a não ser aquilo que nele representamos (...), pois o espaço é ele mesmo nada senão representação, e o que quer que nele esteja deve, portanto, estar contido na representação" (A 374a). **Os motivos que levam Berkeley e Kant a descartarem a noção de espaço e tempo absolutos são praticamente intercambiáveis.** Berkeley assinala que uma noção como espaço puro requer a assunção de que ele "exista mesmo após a aniquilação de todas as entidades existentes, incluindo Deus" (cf. *De Motu,* p. 53). Nesse sentido, somos levados a acreditar que "há algo além de Deus que é eterno, não-criado, infinito, indivisível, imutável" *(Princípios,* § 117). Ora, visto que essa alternativa aponta para uma noção inconsistente de ***espaço divino***, que faria o papel de condição primária da existência de todos os seres (incluindo Deus), a noção de espaço puro é perniciosa e absurda (cf. *ibid).* Quanto a Kant, espaço e tempo absolutos, enquanto "duas não-entidades auto-subsistentes, eternas e infinitas," devem ser encaradas como "condições necessárias da existência de todas as coisas, e além disso devem continuar a existir, mesmo que todas as coisas sejam re-

movidas." Sendo assim, "eles devem ser também as condições da existência de Deus" (B 71). Uma vez dependentes de nada, todas as coisas são *ipso facto* "transformadas em ***mera ilusão***." Assim, Kant também chama essas noções de "absurdas" (B 70).

Kant e Berkeley parecem também estar de acordo com respeito à inadequação do *realismo metafísico*, ou a doutrina segundo a qual os objetos reais jazem para além do campo perceptivo. Tal doutrina instala um abismo intransponível entre as substâncias materiais, ou as coisas em si mesmas, e as idéias, ou objetos sensíveis. Os filósofos que defendem essa visão, afirma Berkeley, iludem-se ao pensar que "os corpos existam (...) sem a mente; embora ao mesmo tempo sejam apreendidos ou existam em si mesmos" *(Princípios,* §23). Kant endossa essa idéia ao dizer que os *realistas transcendentais* são "levados ao esforço infantil de perseguir bolhas, porque as aparências, meras representações, são tomadas por coisas em si mesmas" *(Prol.,* p. 292; cf. A 491). Nada é mais pernicioso à filosofia do que a defesa da concepção de objetos que se encontrariam para além da experiência. "É evidente," diz Berkeley, que "não pode haver nenhum *substrato* a (...) qualidades (sensíveis) (...). Eu nego portanto que haja (...) qualquer substância material" *(Diálogos,* p. 71). Ele define substância material como "um algo desconhecido (se é que se pode chamá-lo de *algo*), totalmente desprovido de todas as qualidades sensíveis e que não pode ser percebido pelos sentidos nem apreendido pela mente" *(Ibid.,* p. 92). Uma vez que tal noção pode nos levar à conclusão de que nós não conhecemos nada de real no mundo, sua aceitação deve ser vista como "extravagante" *(Ibid.,* p. 62). Em virtude disso, Kant é por muitos visto como inspirado na noção Berkeleiana de substância material ao introduzir a noção de coisa em si mesma, que não pode ser conhecida porque é por definição independente dos sentidos e *ipso facto* não espaço-temporalizada. (cf. B 45, 67, A 369, B 522; *passim*.)

Segundo Kant, somente do ponto de vista empírico é que podemos garantir que a maçã, ou qualquer outro objeto, existe independente de nossas representações. Afinal, só temos contato com os objetos através de nossas representações, não temos acesso à coisa mesma, no caso, à maçã mesma. Nesse ponto, Kant concorda com Berkeley. Ele discordará de Berkeley no ponto de vista transcendental, e este capítulo mostrará exatamente como isso se dá

Uma vez que a idéia de objetos fora do campo perceptivo é trazida à baila, Kant e Berkeley argumentam que a filosofia torna-se uma presa fácil do ataque cético.

Kant, por exemplo, afirma ser incompreensível "que possamos chegar a um conhecimento da realidade externa de tais objetos, tendo em vista que só podemos contar com a idéia que está em nós" (A 378). Berkeley parece ter antecipado tal visão ao afirmar que "quando atribuímos uma existência real (...) a coisas distintas das percepções que delas temos, é não apenas impossível que conheçamos com evidência a natureza de qualquer ser real não pensado, mas também que ele exista" *(Principles,* §87; cf. *Ibid.,* §88). Se as idéias forem "encaradas como notas (...) que se referem a **coisas** ou **arquétipos** que existem sem a mente, então nos envolvemos com o *ceticismo,*" pois não temos condições de dizer com certeza que tais coisas existem *(Principles,* §87).

Os aparentes pontos de contato entre Kant e Berkeley não param aí. Não é difícil notar uma sintonia entre eles com respeito à solução para tais complicações. Kant afirma que o único "refúgio" que o cético ainda deixa em aberto para nós é "a idealidade de todas as aparências" (A 378). De fato, "todas as aparências não são em si mesmas coisas; elas nada são senão representações, e não podem existir fora da mente" (A 492). Levando isso em conta, devemos considerar "nosso conhecimento da existência das coisas" como alcançando "apenas a percepção" (A 226). Berkeley, por seu turno, parece defender uma tese similar. "O **esse** das coisas," diz ele, "é *percipi,*" e não é, de modo algum, possível que "deva haver qualquer existência fora das mentes ou das coisas pensantes que os percebem" *(Principles,* §3). As coisas sensíveis são "imediatamente percebidas; e coisas imediatamente percebidas são idéias; e idéias não podem existir sem a mente; a existência de tais coisas portanto consiste em serem percebidas" *(Diálogos,* p. 64).

Conseqüentemente, Kant e Berkeley afirmam que não há necessidade de inferir a realidade dos objetos externos. Tendo que eles são apenas aqueles encontrados em nossa experiência, podem ser conhecidos imediatamente. Isso pode ser confirmado quando nos remetemos à seguinte afirmação de Berkeley: "eu sou tão certo de meu próprio ser, quanto de que há corpos ou substâncias corporais (querendo dizer as coisas que eu percebo pelos meus sentidos)" *(Ibid.,* p. 71). Tal afirmação parece ecoar na afirmação de Kant de que "as coisas externas existem tanto quanto eu

mesmo existo, e ambos, realmente, a partir do testemunho imediato de minha autoconsciência" (A 371). De fato, "a inferência a partir de um dado efeito para uma determinada causa é sempre incerta, uma vez que o efeito pode ser devido a mais de uma causa" (A 368).

Como conhecemos essa imagem? Atente para o método que Kant e Berkley propõem para a obtenção do conhecimento

Ao estabelecermos a existência de objetos externos por inferência, jamais podemos estar completamente certos das causas reais da nossa concepção do mundo exterior. Mais exatamente, nos encontramos impossibilitados de determinar se tal concepção tem como causa os próprios objetos externos ou se algo mais interveio para produzir os efeitos disponíveis, como é o caso em algumas hipóteses céticas, por exemplo, o gênio maligno, o cientista louco etc.

A esses tópicos deve ser adicionado que Berkeley e Kant distinguem realidade de ilusão invocando um argumento similar. Berkeley afirma que as idéias percebidas pelos sentidos "possuem (...) uma força, ordem e coerência, e não são excitadas ao acaso, como aquelas que são os efeitos das vontades humanas" *(Ibid.*, §30). Kant, por seu lado, não está de modo algum longe de dizer a mesma coisa. ***"A diferença entre realidade e sonho," ele explica, "é (...) decidida pela (...) conexão (...) entre representações de acordo com regras que determinam a combinação delas no conceito de um objeto"*** *(Prol.*, p. 290). Por meio disso, fica claro que tanto Kant quanto Berkeley argumentam que a distinção em questão não está baseada numa suposta relação de idéias com um mundo supra-sensível, mas na coerência e na obediência a leis da experiência. (cf. A 493; cf. também *Princípios*, §35.)

O exemplo de como a ciência moderna determina a causa da chuva, apresentado anteriormente neste livro, é um exemplo de como determinar, de acordo com Kant, se algo é real.

3.3 A Aprioridade do Espaço e do Tempo

Levando em conta esses pontos, é compreensível que alguns comentadores tenham equiparado o idealismo de Kant ao de Berke-

ley. Kant, no entanto, esforça-se por evitar essa interpretação do idealismo transcendental em inúmeras passagens.

A mais longa e incisiva delas pode ser encontrada no Apêndice aos *Prolegômenos.* Lá ele afirma que, enquanto Berkeley afirmara que espaço (e tempo) são empíricos, Kant, por sua vez, defende a tese de que espaço e tempo são *a priori* (cf. A 493; *Principles* §35).

Isso equivale a dizer que, quando o fenomenalista Berkeley reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, esta impressora ao meu lado, ele conclui que a sua extensão, figura, solidez, permanência no tempo, cor, i.e., suas características espaço-temporais, são todas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Somando-se a isso, o fenomenalista considera os próprios conceitos de espaço e tempo como derivados da experiência. Somente através da observação da interrelação dos itens dados em nossa sensibilidade é que podemos obter a ordenação espaço-temporal. Espaço e tempo são características que podem ser descobertas num mundo já pronto e acabado, que nos é dado através da experiência. Se o fenomenalista afirma que espaço e tempo são obtidos através de nossas sensações, é plausível afirmar que, de acordo com ele, **os aspectos sensórios dos objetos antecedem logicamente o espaço e o tempo.** A fim de avaliar tal suposição, analisarei de agora em diante a concepção kantiana do espaço e do tempo. Para efeitos de atingir o objetivo colimado, restringirei essa abordagem a alguns pontos que considero fundamentais para a compreensão das diferenças entre Kant e Berkeley.

Para tanto, é necessário considerarmos a *Estética Transcendental* kantiana, em particular os argumentos sobre o caráter *a priori*, intuitivo e ideal do espaço e do tempo. Comecemos pela tese da aprioridade. Isso porque é por meio da defesa do caráter *a priori* do espaço e do tempo que Kant acredita mostrar como é possível conceber objetos no espaço (e no tempo) sem recorrer a meras sensações ou estados mentais, em oposição ao fenomenalista, para o qual esses objetos, sendo nada mais do que feixes de idéias, são em última instância redutíveis a estados subjetivos da mente.

De fato, quando o fenomenalista reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, um computador à sua frente, ele argumenta que a extensão, a figura, a cor, a solidez e a permanência no tempo, em suma, as características espaço-temporais do computador, são todas elas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Somando-se a isso, o fenomenalista considera que as próprias noções de espaço e tempo são derivadas da experiência. Somente através da observação das inter-relações dos dados da nossa sensibilidade é que podemos apreender as ordenações espacial e temporal. Espaço e tempo são deduzidos dos dados sensíveis. Sobre o espaço, por exemplo, Berkeley afirma que "a alteridade" é sugerida "a nossos pensamentos por certas idéias visíveis(...) que se apresentam aos sentidos da visão" (PrincipIes, §43). Hume vai na mesma direção ao afirmar que a idéia de espaço "é tomada de empréstimo de, e representa, alguma impressão, que se apresenta nesse momento aos sentidos" (Hume, D. 1978. A Treatise of Human Nature. Oxford: Claredon (abbreviated Treatise). p. 34). Do mesmo modo, com respeito ao tempo, Berkeley afirma que ele não é nada se abstrairmos "da sucessão de idéias em nossas mentes." Uma abordagem similar é oferecida por Hume. Ele afirma que o tempo é "sempre descoberto por intermédio de alguma sucessão perceptível de objetos mutáveis" (Treatise, p. 35).

Se o fenomenalista advoga que o espaço e o tempo são obtidos a partir de nossas sensações, é plausível dizer que, de acordo com ele, os aspectos sensíveis dos objetos são logicamente anteriores ao espaço e ao tempo. A fim de avaliar tal assunção, permita-me recorrer à Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura. Vou me restringir aos aspectos da argumentação kantiana que mais expressamente representam uma crítica ao fenomenalismo. Consideremos um exemplo. Quando refletimos sobre a nossa experiência de uma maçã, deixando de ladosua cor, cheiro, gosto etc., ainda podemos pensar no formato e na extensão circular geral que lhe é peculiar. O mesmo ocorre com os objetos do meu quarto de estudo. Se removermos de nosso pensamento todos os elementos empíricos peculiares a esses objetos, por exemplo, o som vindo do meu aparelho de som, a suavidade do forro da cadeira, a cor marrom do meu violão, e assim por diante, podemos ainda concebê-

Segundo a interpretação que considera Berkeley como fenomelalista, nós conhecemos um objeto, um computador por exemplo, apenas pela experiência empírica que temos dele

los como possuindo certas características, por exemplo, localizações espaço-temporais entre si (contigüidade, profundidade etc.). Esses exemplos mostram que, à parte os aspectos sensíveis particulares, somos capazes de conceber os objetos por intermédio de algumas características espaciais gerais, a saber, extensão e figura, ou forma. Consideremos agora a partitura de uma música. Se deixarmos de lado o som de cada nota, o que teremos é apenas a concepção de uma sucessão de notas no papel. A própria partitura é uma organização espacial, e suas partes são simultâneas, tal como no caso do exemplo da maçã. Mas se considerarmos a consciência do ato de ver as notas na partitura representadas uma ao lado da outra, obteremos uma coleção de elementos precedentes, subseqüentes e simultâneos entre si, i.e., obtemos uma sucessão temporal. De acordo com Kant, teremos de considerar como temporal o fluxo de percepções que se seguem ao ato de observar cada uma das notas em sucessão (cf. B 49-50). Assim, as próprias coisas não possuem partes temporais. Se considero uma maçã, devo considerá-la de modo tal que as suas partes produzam um determinado formato numa certa extensão, e simultaneamente. As partes temporais, como no caso das notas na partitura, são, antes, propriedade do processo ou da 'história' de um objeto em termos da nossa consciência de sua presença em diferentes momentos ou eventos.

Com a idéia de sucessão das notas e sua organização mesmo sem ter presente o som delas, Kant busca provar a anterioridade da noção de espaço e tempo em relação aos dados sensíveis das coisas, contrariando, portanto, Berkeley

Desses comentários esquemáticos segue que, quando abstraímos dos aspectos sensórios da nossa idéia de objeto, somos deixados com a concepção de um conjunto de relações espaço-temporais entre eles. **Isso é o mesmo que dizer que, à parte suas propriedades particulares evidenciadas através dos sentidos, é possível conceber os objetos do ponto de vista de suas características espaço-temporais gerais** (por exemplo, extensão, permanência em diferentes momentos etc.). Isto posto, Kant inverte agora o raciocínio anterior, i.e., examina se é possível pensar objetos desconsiderando não mais suas características sensórias, mas

suas características espaço-temporais. Esse momento é crucial no debate com o fenomenalista. Se for possível conceber os objetos sem suas determinações espaço-temporais e concomitantemente preservar a idéia mesma de objeto, o fenomenalista terá a última palavra na discussão sobre o espaço e o tempo. Isso porque, para ele, as determinações temporais são obtidas mediante a observância das inter-relações de nossas sensações. Se, por outro lado, não for possível pensar um objeto sem as suas determinações espaço-temporais, e, além disso, se for possível pensar tais determinações sem se levar em conta os dados dos sentidos, estaremos em posição de afirmar que o pensamento dos objetos requer espaço e tempo, enquanto o próprio espaço e o tempo podem ser pensados sem recorrência aos aspectos sensórios dos objetos. A vantagem filosófica deste raciocínio será a de estabelecer que espaço e tempo são *a priori*, ou que devem ser pensados como logicamente anteriores à nossa experiência dos objetos. Ora, quando abstraímos das determinações espaço-temporais do objeto, descartamos a extensão, a figura, a sucessão em diferentes momentos etc. De acordo com Kant, nenhum objeto pode ser propriamente representado ou descrito sem tais componentes. Se descartarmos as propriedades espaço-temporais, acabamos por perder as próprias concepções que fazem desse objeto *qua* objeto pensável (cf. KANT, I. 1900. *Dreams of a Spirit-Seer.* (London, Macmillan) (Abbreviated *Dreams*)., p. 46). De acordo com Kant, embora possamos pensar espaço e tempo vazios de objetos, não podemos pensar objetos à parte as suas determinações espaço-temporais.

Disso segue que espaço e tempo não podem ser concebidos dedutíveis dos dados dos sentidos, como defende o fenomenalista. Quando refletimos sobre nossa experiência de um objeto, espaço e tempo não são elimináveis. Ao contrário, o pensamento de um objeto requer necessariamente a concepção de suas características espaço-temporais.

Assim, o sistema espaço-temporal "não é uma determinação dependente dos objetos"; antes, esse sistema "deve ser considerado como condição de possibilidade deles" (B 39). **É por isso que Kant também denomina espaço e tempo de *formas,* i.e., condições**

para a nossa representação de objetos (B 322, *passim)* Conseqüentemente, espaço e tempo devem ser caracterizados como condições *a priori* para pensarmos objetos, e não características empíricas subordinadas às sensações subjetivas, como quer o fenomenalista.

3.3 Confrontos

Como já foi indicado, é no Apêndice aos *Prolegômenos* que Kant procura esclarecer mais detidamente os motivos que o distanciam do fenomenalismo de Berkeley. Lá ele afirma que, enquanto Berkeley considerava o espaço (e o tempo) como meramente empíricos, ele os considera como sendo *a priori*.

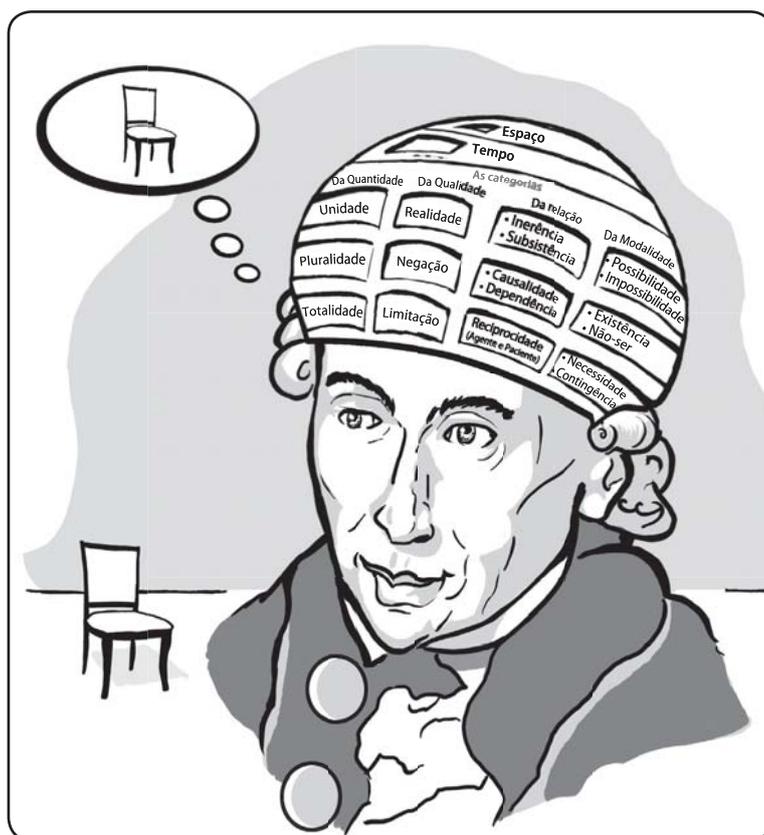
> Disso se segue que, uma vez que a verdade repousa sobre leis necessárias e universais que atuam como critérios, a experiência para Berkeley não pode ter nenhum critério de verdade, porque nada foi (por ele) colocado como ***a priori*** enquanto fundamento das aparências(...). Por causa disso, nada havia senão ilusão; enquanto que para nós o espaço e o tempo (em conjunção com os conceitos puros do entendimento) prescrevem suas leis ***a priori*** a toda a experiência possível, e isso produz ao mesmo tempo o critério seguro para nela se distinguir verdade de ***ilusão.*** *(Prolomega,* p. 374)

Ora, Kant não está equivocado em tentar distanciar-se de Berkeley dessa forma. Berkeley lida com o espaço, ou "alteridade," por exemplo, como "apenas sugerido aos nossos pensamentos por certas idéias visíveis e sensações que atendem a visão" e *ipso facto* "a nós ensinadas pela experiência" *(Princípios,* §43). Todavia, parece um tanto obscuro entender por que este é um ponto crucial para distinguir esses dois filósofos e decidir qual dos dois é capaz de separar efetivamente verdade de ilusão. Se ambos possuem o mesmo critério para realizar tal distinção, somos levados a supor que Kant quer dizer que tal critério simplesmente não funciona quando se considera o espaço e o tempo como empíricos. Entretanto, isso não é exatamente o que é dito por Kant quando ele afirma a origem da ilusão:

> se eu me aventuro a ir para além da experiência possível com os meus conceitos de espaço e de tempo(...), então um erro grave pode surgir devido à ilusão na qual eu proclamo ser universalmente válido, o que é

> meramente uma condição subjetiva da intuição das coisas(...) Eu referiria tal condição a coisas em si mesmas e não a limitaria às condições da experiência. *(Prologema*, pp. 291-2)

Se a ilusão surge, de acordo com essa passagem, quando o espaço e o tempo são tomados como propriedades das coisas em si mesmas, a tentativa de Kant de superar Berkeley parece nos levar a um impasse, pois Berkeley não pode ser acusado de aplicar o espaço e o tempo ao mundo supra-sensível. O espaço e o tempo são para ele propriedades das idéias, e não das substâncias materiais.

Ora, será que Kant está correto ao dizer que Berkeley, por não considerar o espaço e o tempo como *a priori*, acaba reduzindo os corpos a meras "ilusões" (cf. B 71; *Prol.*, p. 473) ou "fantasmas"? *(Prol.*, p. 293) Será que é realmente verdade que Berkeley não considerou a diferença entre, vamos dizer, meu maço de cigarros ali na mesa e a imagem de um centauro em minha mente? Aparentemente, ele fez essa distinção. Algumas de nossas idéias realmente vêm de fora (cf. *Diálogos,* p. 82). Kant parece então errar o alvo ao tratar do pensamento Berkeleiano. É claro que Berkeley reconhece que há uma diferença entre objetos empíricos e estados mentais. Ninguém jamais poderia levar a sério uma doutrina que fizesse uma equivalência entre eles sem maiores problemas. Apesar de todas as obscuridades de Kant, creio ser possível reavaliar sua posição e, em assim procedendo, estabelecer uma fronteira entre ele e Berkeley. Se considero meu maço de cigarros em relação à imagem de um centauro, a diferença óbvia entre eles é que, enquanto o último é apenas um item na seqüência de

Segundo "a touca do conhecimento de Kant", a teoria do conhecimento deste autor, espaço e tempo são a priori, antes da experiência. Em Berkeley, essa touca funciona de modo diferente. Fique atento para entender essa diferença

meus estados mentais, o primeiro preenche espaço e possui uma localização específica no espaço (e no tempo). Por um lado, a imagem de um centauro é organizada primariamente no tempo, isto é, ela é um item que precede e sucede outros itens mentais, e *ipso facto* carece de localização espacial. Por outro lado, meu maço de cigarros é organizado não apenas temporal, mas também espacialmente, isto é, ele possui algumas propriedades que me permitem tanto caracterizá-lo como se encontrando fora e ao lado de outros objetos quanto distingui-lo de meus estados mentais.

Mas será que Berkeley diria o contrário? Certamente não. No entanto, sua posição é problemática e encoraja uma visão de que os objetos empíricos não podem ser distinguidos de estados mentais. Por quê? Porque, de acordo com Berkeley, o espaço é empírico: aprendemos sobre o espaço tal como aprendemos sobre as cores; por exemplo, observando aspectos de nossas idéias ou estados mentais e suas relações. A ordem espacial, então, acaba sendo derivada da ordem por meio da qual as idéias se relacionam entre si. Ora, tal ordem pressupõe que as idéias são dadas a mim. Eu não posso falar das relações entre idéias sem previamente conceder que tais idéias me são dadas de algum modo. Mas a ordem segundo a qual essas idéias se me apresentam é sucessiva (cf. *Princípios,* §98). Enquanto Berkeley diz que somente tal sucessão nos permite obter a noção de tempo, Kant afirma que é a forma do tempo que primeiramente torna possível a sucessão de nossas idéias. É por tal motivo que o tempo deve ser *a priori* e não empírico. Para Kant, não se trata de obter a noção de tempo mediante a maneira pela qual as idéias se nos apresentam, quer dizer, não se trata de obter a noção de tempo empiricamente. Trata-se exatamente do contrário. O caráter sucessivo de nossas idéias só pode ser considerado mediante a condição do tempo. Isso sugere que, de acordo com Berkeley, os aspectos espaciais dos objetos externos, isto é, os aspectos a partir dos quais tais objetos devem ser caracterizados como realmente distintos de minhas idéias ou estados mentais, acabam sendo paradoxalmente derivados, no final das contas, da ordem segundo a qual as idéias se me apresentam, ou seja, da ordem temporal.

Isso posto, Berkeley só pode lidar com a ordem espacial dos dados sensíveis a partir da ordem temporal. Por isso, ele acaba

tratando todos os dados da sensibilidade da mesma forma. Em última instância, tanto os empíricos (espaciais) quanto os estados mentais acabam sendo vistos como dependentes da ordem temporal. **Conseqüentemente, é razoável dizer que Berkeley não consegue explicar como objetos espaciais externos são realmente independentes de estados mentais.** Em outras palavras, ele não consegue separar estados mentais, por exemplo, a imagem de um centauro, dos dados externos do mundo, por exemplo, meu maço de cigarros. *A fortiori,* ele é incapaz de sustentar qualquer distinção legítima entre ilusão e realidade.

Será que Kant evita esse problema? Eu creio que sim.

De acordo com Kant, espaço e tempo precedem os objetos dados à sensibilidade. Eles não são adquiridos através da observação de nossas idéias e suas relações. Na verdade, eles constituem o campo da experiência possível.

A partir desse ponto de vista, a ordem espacial não depende da ordem na qual os objetos se nos apresentam. Nesse sentido, os aspectos espaciais dos objetos podem ser adequadamente considerados como distintos da ordem temporal. Ora, uma vez que os estados mentais são ordenados primariamente no tempo, é razoável dizer que Kant tem à sua disposição os meios para caracterizar os aspectos espaciais dos objetos como independentes dos estados mentais.

Tal linha de raciocínio permite a Kant conceber a sensibilidade como exibindo um duplo caráter, que nos permite ordenar os dados sensíveis de duas diferentes maneiras, a saber, espacial e temporalmente. Nossa sensibilidade é de fato composta por um sentido interno e um sentido externo. Por um lado, a sensibilidade me apresenta estados mentais que abrangem toda a esfera de minha estória mental, independente de representarem objetos empíricos ou não. Eu posso dizer que os estados mentais que ora entretenho, por exemplo, a imagem da casa em que eu nasci (há não muito tempo), a imagem de um centauro etc., sucedem-se num fluxo constante. Esse aspecto de minha sensibilidade é chamado por Kant de “sentido interno” (cf. B 37, *passim).* Se tivéssemos apenas um sentido

interno, ou se nossa sensibilidade fosse apenas interna, tudo o que teríamos à nossa disposição seriam dados fugidios que constituem a ordem temporal. Por quê? Porque a ordem temporal é apenas uma ordem de sucessão, precedência e simultaneidade, enquanto a ordem espacial é uma ordem por meio da qual os objetos são representados em diferentes lugares e, acima de tudo, como distintos de meus pensamentos ou, como diz Kant, "de uma maneira distinta de mim mesmo" (Ale XVIIl, p. 309). **Kant assinala *ipso facto* que o tempo é a forma do sentido interno e o espaço a forma do sentido externo** (cf. B 42 e B 49, respectivamente). Através do sentido interno apenas é impossível representar os objetos sensíveis como distintos não apenas de outros objetos, mas também, e especialmente, de meus pensamentos, porque o sentido interno ordena os dados temporalmente, e não espacialmente. Somente o sentido externo pode realizar a tarefa de representar objetos espacialmente, isto é, como fora de nós. Através do sentido externo podemos dizer que os aspectos espaciais dos objetos externos são ordenados de outra maneira, diferente de meus estados mentais.

Uma objeção poderia ser levantada aqui. Mesmo que aceitássemos a crítica de Kant de que a ordem espacial não está subordinada à ordem temporal, o espaço é de algum modo dependente da sensibilidade. Embora Berkeley argumente que o espaço é obtido através da experiência e Kant argumente que o espaço é constitutivo dessa experiência, ambos parecem acreditar que o espaço é um aspecto de nossa sensibilidade e, por tal motivo, dependente de nós. Nesse sentido, dir-se-ia que Kant também defende a idéia de que os aspectos espaciais dos objetos são de algum modo dependentes da mente.

Isso porque tal autor, pelo sistema que admite, tem que arcar com a idéia de que a concepção de espaço tem que ser anterior à de tempo

A réplica a tal objeção é a seguinte: por não dispor dos elementos *a priori* da nossa experiência, ***Berkeley não pode estabelecer em que sentido essa dependência da mente deve ser entendida.*** Assim, pode-se dizer que ele confunde as duas esferas de discurso sobre a experiência, a saber, a reflexiva, ou transcendental, e a empírica (a primeira chamada por Kant de *reflexão transcendental,* cf. B 317). No nível empírico, apenas descrevemos o que percebemos, vamos dizer, este livro que estou vendo ao meu lado, a cadeira em que estou sentado, o tabuleiro de xadrez em cima da mesa da sala etc. No nível reflexivo, examinamos a experiência unicamente em termos das

condições em que ela ocorre. Kant discorda de Berkeley nos dois níveis. Numa consideração reflexiva, quando procuramos determinar as condições de possibilidade da experiência, o espaço e o tempo devem ser pensados como (logicamente) precedendo-a, e não, como Berkeley pensava, derivada dela. Numa consideração empírica, o objeto externo é considerado independente da mente, e não apenas uma coleção de dados dependentes da mente ou de idéias.

Um filósofo Berkeleiano poderia perguntar o que tudo isso significa. Uma resposta kantiana poderia ser a seguinte: quando refletimos sobre a experiência, isto é, quando consideramos a experiência no nível transcendental, consideramos o papel desempenhado pelo sujeito na constituição dos objetos da experiência. Somente a partir desse ponto de vista é que podemos falar desses objetos como transcendentalmente ideais, isto é, dependentes da mente. Isso não quer dizer que tais objetos sejam considerados dependentes da mente **no nível empírico.** O que é dado aos sentidos, esta cadeira, meu computador, a impressora etc., é considerado empiricamente real, isto é, independente da mente. Eles constituem o mundo empírico publicamente perceptível e ordenado espaço-temporalmente (cf. Allison, H. E. 1983. Kant's Transcendental Idealism, New Haven e Londres: Yale University Press. 1983.p. 7). Por não ser capaz de determinar as condições *a priori* da experiência, Berkeley não pode considerar os objetos da experiência como dependentes da mente ao nível transcendental. Conseqüentemente, ele não pode considerar tais objetos como independente da mente ao nível empírico.

Na terminologia de Kant, Berkeley **não consegue distinguir a forma** por meio da qual representamos os objetos empíricos, e que é subjetiva, dos aspectos empíricos, que não são contribuídos pelo sujeito, mas que são por este encontrados no mundo. O idealismo transcendental então diz respeito somente ao primeiro, e não ao segundo. Kant é bastante claro sobre isso numa carta a Beck:

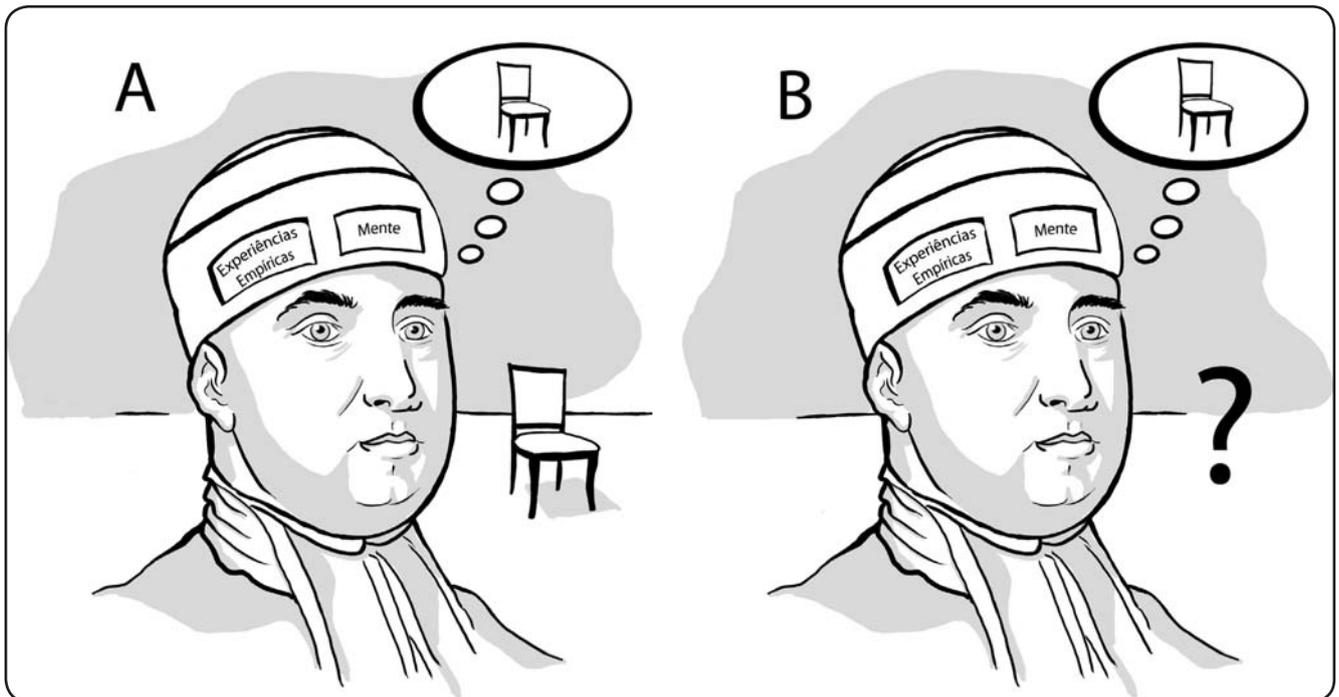
A opinião apresentada por Eberhard e Garve de que o idealismo de Berkeley é semelhante ao da filosofia crítica (...) não merece a menor atenção. Pois eu falo da idealidade em referência *à forma das representações,* mas eles interpretam tal idealidade como se aplicando ao *objeto* e à sua própria existência.

A partir da doutrina de Berkeley, de fato,

> um ceticismo ainda maior se origina, a saber, que nós não podemos de modo algum saber se nossas representações correspondem a algo (enquanto objeto), (...) isto é, se uma representação *é* uma representação (...). Pois "representação" quer dizer uma determinação em nós que é relacionada a algo. (Carta a J. S. Beck, 4 de Dezembro de 1792. In: ZWEIG, A. (Ed.). Kant's Philosophical Correspondence. Chicago: University of Chicago Press, 1967. p. 198)

Em outras palavras, não é possível a Berkeley distinguir meros aspectos subjetivos da experiência real dos objetos fora de nós. Por tais motivos, Kant afirma nos *Prolegômenos* que seu idealismo poderia também ser chamado de "formal" ou "crítico," a fim de distingui-lo do idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo cético de Descartes" *(Prol.,* p. 375; cf. B 519).

A essa altura, mediante a posição de Kant, é possível considerar Berkeley como um realista no nível transcendental ou, mais precisamente, um realista transcendental. A primeira vista, parece estranho colocar Berkeley junto com outros realistas metafísicos, como Descartes, por exemplo. Descartes pode servir como exemplo daqueles filósofos acusados por Berkeley de supor a existência de substâncias materiais para além de dados sensíveis. De fato, o idealismo de Descartes reside na suposição de que o mundo real é inacessível a nós porque tudo o que temos à nossa disposição são representações (idéias) de objetos. Descartes instala, assim, um abismo entre a nossa concepção do mundo e a maneira pela qual esse mundo supostamente é em si mesmo. Ele então procura conectar esses dois extremos recorrendo à benevolência divina. Ora, uma vez que Berkeley repudia essa concepção de mundo, parece não ser prudente descrever Berkeley dessa forma.

A meu ver, porém, é possível sustentar a posição de que Berkeley é um *realista transcendental*. Segundo Berkeley, os objetos reais, embora acessíveis a nós, são concebidos como independentes das condições subjetivas da experiência (espaço, tempo e categorias) do mesmo modo como os objetos reais caracterizados por Descartes. Eles nos são dados já constituídos, sem qualquer relação com o sujeito o qual, por seu turno, se limita simplesmente a conceituá-los. Eles nos são dados, pode-se dizer, como são em si

(A) Segundo a interpretação que afirma ser Berkeley um realista empírico, para este autor, portanto, os objetos externos, por exemplo, uma cadeira, são acessados por nossa mente através da experiência empírica como eles são em si mesmos.
(B) Segundo a interpretação que diz ser Berkeley um idealista empírico, nossa mente conhece as coisas através da experiência empírica, porém não há nenhuma garantia de que essas coisas em si mesmas, independentes de nossa mente, correspondam ao que conhecemos.

mesmos, isto é, como são independentemente da intervenção do sujeito que os produz. Desse modo, embora Descartes acreditasse que os objetos reais fossem inacessíveis e Berkeley acreditasse no contrário, ambos cometem o mesmo erro: não consideram os elementos subjetivos *a priori* unicamente mediante os quais tais objetos são constituídos. Com isso em mente, fica claro por que Kant afirma que Berkeley concebe o espaço e o tempo em conexão com as coisas em si mesmas. Ao mesmo tempo, Berkeley **pode ser classificado como um idealista empírico**. No nível empírico, os objetos Berkeleianos são em última instância derivados de nós. Não é possível caracterizar os dados empíricos como colhidos do mundo exterior. Dessa maneira, aspectos tanto subjetivos quanto objetivos dos dados da experiência são considerados em última instância como dependentes da mente.

Essa descrição ajusta-se à definição kantiana do idealismo empírico. Ele afirma que, ao supor que os objetos, a fim de serem considerados externos, devam ter uma existência independente dos sentidos, o idealista empírico "conclui que sob tal ponto de vista

todas as nossas representações sensíveis são inadequadas para estabelecer sua realidade" (A 370). O idealismo empírico é inconsistente porque apresenta o espaço e o tempo como empíricos, e ao mesmo tempo como meras idéias, isto é, como dados subjetivos. Isso posto, pode-se dizer que o idealismo empírico de Berkeley é frágil, pois a partir dele os objetos externos são reduzidos a meros dados mentais. O que é percebido acaba sendo considerado como mera modificação da mente, isto é, um episódio mental, interno, na estória de um sujeito (por exemplo, a imagem do rosto de minha filha em minha mente, a adaga de Macbeth em sua mente etc). A árvore que eu concebo ao fechar os olhos e a árvore que eu percebo e que suponho encontrar-se fora de mim são vistas como exibindo o mesmo *status* epistemológico de qualquer outro dado dependente da mente no nível empírico.

3.4 Kant e o Fenomenalismo

O que até agora foi dito fornece-nos as credenciais para determinar se Kant era um fenomenalista ou não. **Antes de realizar tal tarefa, vamos novamente deixar claro o que é fenomenalismo.** Podemos dizer que o fenomenalista defende a idéia de que os objetos externos são constituídos inteiramente a partir de dados sensíveis. Desse modo, sentenças da linguagem-objeto, a fim de adquirir significado, têm que ser redutíveis a sentenças de dados sensíveis. Podemos, por meio dessa definição, caracterizar Berkeley como um fenomenalista sem qualquer hesitação. Uma *"cereja,"* diz ele, "nada mais é do que um agregado de impressões sensíveis, ou de idéias percebidas por vários sentidos" (cf. *Diálogos,* p. 81). Ao mesmo tempo, somos autorizados a concluir que Kant não é um fenomenalista. Isso porque, segundo ele, o objeto real não é constituído inteiramente a partir de dados sensíveis, isto é, ele não é mera coleção de idéias Berkeleianas. Ele é, na verdade, constituído a partir de condições *a priori* intelectuais e sensíveis fornecidas pelo sujeito. Se insistirmos em rotular Kant de fenomenalista, então devemos modificar o sentido do termo "fenômeno" em Kant, ou considerar que a noção kantiana de "fenômeno" ou de objeto sensível é muito diferente da noção Berkeleiana.

Ora, qual a vantagem filosófica de distanciar Kant de Berkeley? A resposta a tal pergunta pode ser encontrada mediante remissão à maneira pela qual tais filósofos lidam com o critério de verdade. Já mostrei que ambos possuem o mesmo critério, a saber, a coerência e a regularidade dos objetos da nossa experiência. Berkeley, porém, utiliza tal critério de modo equivocado. Por não dispor da noção de que os objetos empíricos são constituídos por elementos *a priori*, Berkeley só pode afirmar que as leis de regularidades são dadas à nossa mente juntamente com os objetos empíricos. Tais leis são por nós encontradas em tais objetos e assimiladas no decorrer de nossa experiência, isto é, são estabelecidas por meio de um conjunto de proposições empíricas. O problema dessa posição é que através apenas de proposições empíricas, vemo-nos impossibilitados de explicar a regularidade do mundo exterior. Como Hume tão oportunamente observa, não há como justificar nossa experiência mediante certas leis ou princípios, eles mesmos baseados na experiência. (Cf., por exemplo, *Investigação,* §22.)

Em Kant, no entanto, a coerência e a regularidade do mundo exterior são tratadas de um modo bem diferente. A aprioridade do espaço e do tempo permite-lhe estabelecer a estrutura geral dos princípios que regem o mundo empírico. Mais exatamente, tal estrutura deve ser considerada como constitutiva da experiência e não, *pace* Berkeley, simplesmente descoberta a partir dela. Do mesmo modo, por meio somente de sentenças empíricas não é de modo algum possível decidir o valor de verdade de sentenças não-empíricas, pois sentenças empíricas precisam conformar-se elas mesmas a uma estrutura estabelecida por regras *a priori* (cf. Walker 1985, pp. 111-2). Através da observância das condições subjetivas *a priori*, certa classe de sentenças ou princípios não-empíricos que governam o mundo empírico é constituída sem qualquer referência a sentenças empíricas. De fato, os primeiros, no final das contas, fornecem as condições para a determinação do valor de verdade das últimas (cf. B 273). Ao mesmo tempo, se as sentenças não-empíricas devem ser mais do que apenas um conjunto de princípios lógicos, então elas devem ser não-analíticas. Em termos kantianos, elas devem ser princípios sintéticos *a priori*, que são também chamados de "princípios do entendimento puro" (cf. B 790).

Com isso em mente, creio ser possível, mediante investigações posteriores, entre outras coisas corrigir parte dos comentários kantianos sobre Berkeley. Como já foi dito, este último possui um critério de verdade. Nesse sentido, é incorreto dizer, como faz Kant, que Berkeley não o possui (cf. A 375). Entretanto, o que Kant está realmente querendo dizer é que tal critério é inútil numa doutrina que considera o espaço e o tempo como empíricos. No interior da doutrina filosófica de Berkeley, tal critério não pode servir de base para uma concepção consistente do mundo exterior.

3.5 A Intuitividade e a Idealidade do Espaço e do Tempo

Outro importante fator que impede muitos comentadores de perceberem as diferenças entre os idealismos kantiano e berkeleyano consiste na incompletude da resposta de Kant. **Isso porque a tese da aprioridade, por si só, não fundamenta o idealismo transcendental.** Para se obtê-lo, é necessário recorrer igualmente à tese da intuitividade do espaço e do tempo. Permita-me apresentar de modo breve o argumento kantiano sobre a intuitividade do espaço e do tempo. Minha preocupação a partir de agora é a de complementar a resposta kantiana a Berkeley, aprofundada e esclarecida nos itens anteriores. Além disso, minha análise dos textos kantianos possibilitará uma avaliação da posição mais influente do idealismo transcendental, a saber, a posição de Strawson de que a tese da intuitividade do espaço e do tempo é insustentável. Kant primeiramente aconselha-nos a considerar os objetos como interagindo dentro de uma estrutura espacial comum. Se eu concebo os objetos do meu quarto de estudo como formando uma coleção de elementos contíguos, atrás ou na frente, ao longo, acima ou abaixo uns dos outros, tenho que pressupor que todas essas interações têm lugar dentro de um único sistema espacial. A alternativa seria considerar cada um desses objetos como pertencentes a diferentes domínios espaciais. Nesse caso, porém, eles não compartilhariam de nenhuma característica comum a partir da qual eles pudessem estabelecer relações entre si.

Assim, é razoável dizer que, para Kant, é inconcebível que elementos pertencentes a sistemas de configuração espacial supostamente diferentes entre si possam interagir. Por essa razão, temos que pensar o espaço como uma unidade que preenche um padrão de relações que os objetos estabelecem entre si (cf. B 39). O mesmo raciocínio aplica-se ao tempo. Não podemos consistentemente conceber objetos que obedecem ordenações temporais supostamente diferentes umas das outras e, concomitantemente, tomá-los como exigindo relações de simultaneidade, precedência e sucessão entre si. Assim, a ordem temporal também deve ser concebida como unitária (cf. B 47). O sistema de relações espaço-temporais tem que ser pensado como abarcando todas as ocorrências ou estados de coisas possíveis. Isso sugere que, em qualquer ocorrência ou qualquer estado de coisas que possamos conceber, esse sistema unitário tem de estar pressuposto.

Assim, uma vez que, segundo a tese da aprioridade, a concepção de objeto pressupõe o espaço e o tempo, e uma vez que, de acordo com a tese da unidade acima apresentada, qualquer região do espaço na qual encontramos objetos e qualquer comprimento de tempo através do qual os objetos perduram, tem que ser parte de um único sistema de relações espaço-temporais, pode-se concluir que as partes constituintes desse sistema espaço-temporal pressupõem esse mesmo sistema, e não vice versa. Por isso, Kant afirma que o sistema de relações espaço-temporais deve ser considerado como *precedendo* as partes espaço-temporais. Se desejamos representar certa quantidade de espaço, por exemplo, o Shopping Eldorado em São Paulo, não há outra maneira de fazê-lo senão pensando-o como rodeado por mais espaço. O mesmo se dá com relação a um perímetro maior, por exemplo, a Universidade de São Paulo. Quando pensamos nela, está pressuposto que tal área se apresenta cercada por mais espaço. Ao progredirmos para áreas maiores, como a Grande São Paulo, o Estado de São Paulo etc., percebemos que o pensamento de uma extensão finita de espaço, não importa quão vasta ela seja, pressupõe o pensamento de uma tal extensão limitada por mais espaço. Isso sugere que um fim ao espaço não é algo que, segundo Kant, possa ser concebido. Para imaginar o espaço como finito temos que pensá-lo como possuindo frontei-

ras ou limites e, em assim o fazendo, somos obrigados a conceber esses limites como rodeados por mais espaço ao longo deles. De acordo com Kant, é dessa forma que "o espaço é pensado; pois todas as partes do espaço coexistem *ad infinitum*" (B 39.40). Ora, se não é possível supor que o espaço é finito, somos obrigados a pensá-lo como ilimitado ou *infinito* (cf. B 39). O mesmo pode ser dito com respeito à ordenação temporal. A fim de pensar num limite de qualquer sucessão temporal finita, não importa quão longa ela seja (este mês, os últimos três anos, minha infância, etc.), temos que pensá-la como uma limitação de um único sistema temporal (cf. B 47). Kant afirma que nossa concepção de certo comprimento de tempo nos leva sempre mais além, de modo que obtemos a idéia de "um progresso ilimitado da intuição" (A 25).

Com base em tais considerações, Kant afirma que as ordenações espaciais e temporais constituem um todo unitário e ilimitado que precedem logicamente as suas partes. Como é de costume, ele prefere utilizar o seu próprio jargão e afirmar que espaço e tempo são "formas da intuição pura... " Que espaço e tempo sejam puros é uma afirmação que decorre da tese da aprioridade. Já indiquei na seção anterior que a palavra 'forma' quer dizer condição essencial daquilo que é dado na sensibilidade. Do mesmo modo, o termo intuição serve para enfatizar que o espaço e o tempo não são meros conceitos. Um conceito é um *totum* precedido por suas partes, i.e., um agregado formado das partes. O conceito 'vermelho', por exemplo, é formado pela consideração de uma característica comum de alguns objetos, por exemplo, maçãs, tomates, a capa do volume *Four Quartets* de Eliot etc. Um conceito, assim visto, nada mais é do que um conector que reúne uma coleção de elementos sob certo traço comum a todos eles (no caso, vermelho). Pode-se portanto dizer que a ordenação espaço-temporal é pré-conceitual (cf. Melnick 1973, p. 11). É por isso que Kant se refere ao "múltiplo puro da intuição," quer dizer, a um agregado de elementos pré-conceituais (cf. B 102, *passim).* Além disso, diferentemente da intuição, o conceito tem uma forma lógica mais complexa. É um todo que não pode ser infinito em sua definição (intensão), embora possa ter infinitas instâncias sob ele (extensão) (cf. Allison 1983, pp. 91-3). A diferença, assim, é que, enquanto o todo intuitivo tem

partes infinitas *nele,* o todo conceitual tem partes infinitas *sob* ele (cf. Walsh 1975, p. 18). A razão para Kant introduzir a distinção intuição-conceito e para a defesa enfática do caráter intuitivo da estrutura espaço-temporal repousa na tentativa de reforçar a idéia de que os dados sensíveis aparecem-nos já espaço-temporalizados independentemente de qualquer atividade intelectual. As conseqüências disso são, em primeiro lugar, que estamos seguros de que o objeto do mundo exterior não é alcançado através do mero exercício de conceituação. Nossos recursos intelectuais sozinhos jamais podem nos dar o objeto. A sensibilidade também deve ser levada em conta. Em segundo lugar, e o que é crucial para a nossa discussão com o fenomenalista, podemos rejeitar a idéia de uma apreensão puramente receptiva do objeto de conhecimento sem qualquer trabalho do entendimento. Contrariamente ao que pensa o fenomenalista, o objeto não é dado já constituído na sensibilidade. Ele é produzido pela nossa capacidade discursiva. Os dados sensíveis constituem apenas a matéria bruta do conhecimento à espera da síntese intelectual.

Dentre os opositores da abordagem kantiana sobre o caráter intuitivo do espaço e do tempo, podemos destacar Walker. Ele afirma que os argumentos de Kant sobre a intuitividade do espaço e do tempo "são completamente inadequados; de fato, eles dificilmente podem ser vistos como argumentos..." Para ele, Kant apresenta-a "sem uma defesa exaustiva." Mas a complexidade da questão exige uma defesa; afinal, "[q]ue não possamos imaginar mais do que um espaço e mais do que um tempo não é uma coisa óbvia" (Walker 1978, p. 43). Contra Kant, Walker toma de empréstimo um exemplo de Quinton, que conta a estória de um mito sobre uma pessoa que, após ter vivido um dia normal na Inglaterra, vai dormir e se dá conta de que acordou à beira de um lago tropical. Depois de viver ali durante todo o dia, essa pessoa adormece e acaba acordando na Inglaterra novamente. Temos, assim, a concepção de uma única pessoa vivendo em dois sistemas espaciais distintos, o que implica ser de fato possível se pensar em dois espaços distintos entre si. Walker é cuidadoso ao lapidar o exemplo. Ele indica que "os dois mundos ocuparão dois espaços distintos somente se não houver, em princípio, nenhuma maneira de viajar através do espaço de

um mundo para outro." Do mesmo modo, é concebível que as leis da natureza sejam diferentes nesses espaços. Assim, "é realmente difícil resistir à conclusão de que uma pessoa esteja habitando dois mundos diferentes", mas igualmente reais" *(Ibid.,* p. 55).

Embora Walker proponha um exemplo similar para o tempo, vou me limitar, por uma questão de brevidade, a comentar apenas o caso do espaço. É necessário destacar que o exemplo só é concebível a partir de premissas tácitas. A conclusão de que há dois espaços distintos e reais só se justifica se formos capazes de estabelecer previamente o mundo da Inglaterra e o mundo do lago tropical como espaciais. Mas isso só pode ser feito se já tivermos a nosso dispor um conjunto de características unicamente a partir das quais algo pode ser considerado como espacial. Melhor dizendo, somente se pudermos de antemão reconhecer o que conta como espacial é que seremos capazes de classificar esses dois mundos como espaciais. Ora, esse conjunto de características espaciais é tudo o que precisamos para descartar o exemplo de Walker. A tese da aprioridade determina que eu só posso imaginar um corpo qualquer *no* espaço, quer dizer, eu só posso representar esse objeto num espaço já dado enquanto condição de sua representação. Se isso for concedido, devemos concluir que, para podermos representar a pessoa como estando à beira do lago tropical, recorremos inevitavelmente ao *mesmo* espaço por intermédio do qual nós a representamos como estando na Inglaterra. Ao mesmo tempo, a representação da pessoa à beira do lago tropical traz junto com ela a idéia de uma limitação dessa região do espaço. O mesmo se aplica ao caso da pessoa na Inglaterra. Como mostra Kant, porções do espaço só podem ser pensadas como possuindo limites, fora dos quais não pode haver nada senão mais do mesmo espaço. Se assim é, o lago tropical e a Inglaterra devem ser pensados como rodeados por mais partes de um único e mesmo espaço, ou de uma mesma realidade. Portanto, mesmo que eles não exibam um ponto de contato determinado, ele está pressuposto e deve ser encontrado na medida em que "progredimos em nossa intuição." Desse modo, não importa quantos espaços supostamente alternativos possamos imaginar; a concepção dessa pluralidade estará sempre subordinada à concepção de um único espaço que toma possível a deter-

minação de cada um dos espaços enquanto tais. Nesse sentido, se analisarmos os pressupostos implicados no exemplo, o ponto de vista de Walker serve mais para apoiar Kant do que para rivalizá-lo. "Nossa exposição," diz Kant,

> estabelece a *realidade*, isto é, a validade objetiva do espaço com respeito a tudo que possa ser representado a nós externamente como objeto, mas também ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço com respeito às coisas quando são consideradas em si mesmas por meio da razão, isto é, sem levar em conta a constituição de nossa sensibilidade. (B 44)

Se o espaço e o tempo não são deriváveis da experiência, pois a experiência não pode ser pensada sem eles (tese da aprioridade), e se espaço e tempo são formas *a priori* da nossa sensibilidade (tese da intuitividade), **então a idéia de uma ordem espaço-temporal isenta da noção de sujeito não pode caracterizar o objeto.** Isso quer dizer que a noção de sujeito deve ser vista como necessariamente pressuposta nessa ordem e não, como querem o *fenomenalista* e o *realista transcendental*, independentemente dela. Obviamente, precisamos ter cuidado neste momento. Ao afirmarmos que a noção de sujeito está necessariamente ligada às noções de espaço e de tempo, não devemos interpretá-la no sentido empírico, quer dizer, como se referindo aos dados de um sujeito individual (empírico). Devemos, antes, entender a afirmação acima no sentido transcendental: pensar as noções de sujeito e de ordem espaço-temporal como necessariamente interligadas significa simplesmente assumir o ponto de vista idealista transcendental segundo o qual o objeto do conhecimento deve ser visto como submetido às nossas condições de experiência e *a fortiori* como encontráveis dentro do domínio da experiência possível. Ora, essa nada mais é do que a tese da idealidade do espaço e do tempo (cf. B 52), que devem ser vistos como contribuições do sujeito, ou como condições subjetivas *sine quibus non* do conhecimento (cf. B 244-5; cf. também A 127). Como Kant afirma, "somente do ponto de vista humano é que podemos pensar o espaço." A ordem espaço-temporal dos objetos "somos nós que introduzimos" (A 126). Disso se segue que não é possível sustentar a tese da aprioridade sem ao mesmo tempo sustentar a tese da idealidade. É plausível supor que Kant omita as teses da intuitividade e da idealidade em sua discussão com o

fenomenalismo porque ele, de um lado, já as pressupõe e, de outro lado, porque ele acredita que a mera ênfase na tese da aprioridade já basta para revelar a incongruência da proposta fenomenalista.

Tendo em vista que as teses da aprioridade, intuitividade e idealidade estão necessariamente interligadas, a interpretação de Strawson sobre Kant deve ser impugnada. Ele concede que espaço e tempo sejam *a priori*. No entanto, continua ele, isso não implica, como o idealista transcendental defende, que eles estejam 'em nós' (cf. Strawson 1966, p. 49). Em vez disso, Strawson propõe o que ele denomina de 'interpretação austera' de '*a priori*', de acordo com a qual podemos nos referir a ''um elemento estrutural essencial em qualquer concepção de experiência que possamos tomar inteligíveis a nós" *(Ibid.,* p. 68). A noção de experiência, ele afirma, "parece ser verdadeiramente *inseparável* do espaço e do tempo" *(Ibid.,* p. 50). A idéia de uma experiência não espaço-temporal é simplesmente ininteligível, pois a experiência é sempre sucessiva e espacialmente determinada. Surge então a questão, no entanto, sobre se o sistema espaço-temporal pode ser considerado à parte a experiência. Strawson não esclarece e não parece se interessar por este ponto, fundamental para o tema em questão. Se, de um lado, o espaço e o tempo puderem ser pensados independentemente da noção de experiência, então os momentos de tempo e as partes do espaço devem ser concebidos, respectivamente, como sucedendo e estando ao lado uma da outra à parte o pensamento de um sujeito do conhecimento. Isso requereria a assunção de uma ordem espaço-temporal absoluta, i.e., real, autoregulável e hermética. Se, por outro lado, espaço e tempo não puderem ser pensados sem a noção de experiência, então somos levados a admitir que a posição idealista transcendental de espaço e tempo é o caso, i.e., que espaço e tempo são condições subjetivas da experiência de objetos.

É oportuno neste momento relembrarmos a abordagem newtoniana do espaço e do tempo, pois ela representa um grande exemplo de uma concepção de espaço e tempo absolutos. De acordo com Newton, o tempo é uma entidade que, por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação a nada externo a si mesmo, subsumindo sob si mesmo toda a ocorrência no universo. Ele também é independente de tudo, de modo que, enquanto as coisas

mudam, o tempo é imutável. Ele é, assim, indiferente às coisas mutáveis e 'precede' não apenas as coisas, mas também as quantidades temporais. O espaço absoluto é descrito de modo similar, como uma entidade que, pela sua própria natureza, permanece imutável e fixa, sem relação a nada externo a si mesmo, subsumindo sob si mesmo toda parte de espaço no universo (cf. Newton 1980, p. 8).

Ora, se levarmos em conta que nada pode ocorrer fora do espaço e do tempo, então a experiência teria que ser pensada como ocorrendo por intermédio deles. Desse modo, a experiência poderia ser concebida como inseparável do espaço e do tempo, mas o inverso não seria necessariamente o caso. Nesse sentido, os conceitos de espaço e tempo absolutos harmonizam-se perfeitamente com a concepção strawsoniana de que a experiência nada é tão logo abstraímos do espaço e do tempo. Strawson parece, assim, deixar de lado um ponto crucial em sua abordagem. A questão não é somente se espaço e tempo podem ser classificados de modo austero como noções *a priori* que estão embutidas em nossa concepção geral de experiência. A questão é também se espaço e tempo são *entidades* transcendentalmente reais. O objetivo de Strawson é o de se livrar da tese da ideal idade do espaço e do tempo. Em assim procedendo, contudo, ele inadvertidamente incentiva a concepção de uma estrutura espaço-temporal que se ajusta perfeitamente às noções de espaço e tempo absolutos. Entretanto, a principal objeção de Kant a essas noções é que as posições de objetos no espaço e tempo absolutos não são por definição perceptíveis (B 245). Não há como ter acesso à posição correta dos objetos no espaço e tempo absolutos, por meios dos quais quaisquer objetos podem ser determinados sem maiores problemas. O objeto não aparece com a sua posição espacial absoluta já determinada e tampouco existe um procedimento infalível por meio do qual se possa medir a passagem dos momentos no tempo absoluto, como um relógio eterno no pulso de Deus. Melhor dizendo, para o idealista transcendental, as noções de espaço e tempo absolutos violam a idéia da unidade da intuição. De acordo com ela, como vimos, o sistema espaço-temporal é um todo que precede as suas partes. Isso é o mesmo que dizer que esse sistema é logicamente anterior "em minha mente a todas as impressões reais" dadas na sensibilidade *(Prolegômenos,*

em Ale. IV pp. 28~). Ora, espaço e tempo absolutos não podem ser pensados da mesma forma, pelo simples fato de que eles não são dados na experiência. Disso se segue que, se aceitamos as teses da aprioridade e da intuitividade da ordenação espaço-temporal, temos de descartar as noções de espaço-tempo absolutos. Ao mesmo tempo, não é possível sustentar a tese da aprioridade e deixar de lado a tese da intuitividade, na medida em que a primeira sozinha é plenamente compatível com a noção realista transcendental de espaço e tempo absolutos, repudiada por Kant.

Na verdade, Strawson se esforça para se livrar da tese da idealidade porque ele interpreta a expressão kantiana 'em nós' como se referindo às nossas mentes individuais. Mas o que Kant quer dizer com ela é simplesmente 'aquilo que está subordinado às condições da experiência possível'. Essa distinção nada mais é do que aquela apontada por Allison entre uma consideração empírica e uma transcendental: a tese da idealidade deve ser tomada desde um ponto de vista transcendental, e não empírico (Allison 1983, pp. 240ft). Strawson não é capaz de oferecer uma abordagem adequada das duas maneiras pelas quais a afirmação em questão deve ser considerada. Ele então rejeita a tese da idealidade porque ele confunde o sentido empírico e o sentido transcendental. Em conseqüência disso, ele acaba supondo uma aproximação entre Kant e Berkeley que, na verdade, é equivocada: Somos deixados com o resultado de que as aparências, i.e., nossas representações ou percepções temporalmente organizadas, realmente ocorrem no tempo, enquanto o que somos obrigados a representar como corpos no espaço é realmente nada à parte essas próprias representações. Nesse caso, a diferença entre o idealismo de Kant e o de Berkeley não é, afinal de contas, tão grande como ele supôs. Além disso, a conclusão a que chegamos acima, *malgré* Strawson, impede-nos de supor erroneamente uma terceira alternativa, freqüentemente chamada de 'alternativa negligenciada'. Ela se originaria da possibilidade de que espaço e tempo possam ser ideais e que as coisas em si mesmas possam por mera coincidência ser espaciais. Como Kemp Smith faz notar, a noção de que o espaço é ideal não exclui a possibilidade de que ele também possa ser "uma propriedade inerente às coisas em si mesmas." Ora, se foi já mostrado que espaço e

tempo são formas da nossa sensibilidade, somente o que for apreendido através dos sentidos é que terá de ter características espaciais. Mas a coisa em si mesma, por definição, não está disponível na sensibilidade. Portanto, não faz sentido supor que a coisa em si mesma seja espacial (e temporal). Em suma, espaço e tempo não são dependentes dos dados da sensibilidade (tese da aprioridade); não são entidades absolutas, mas formas da sensibilidade (tese da intuitividade), e não são aplicáveis à coisa em si mesma, mas têm que ser pensadas como contribuições do sujeito no processo de aquisição do conhecimento (tese da idealidade).

3.6 Conclusão

Hoje em dia, a teoria do conhecimento de Kant ainda exerce influências marcantes, principalmente no que se refere à discussão sobre o ceticismo. Putnam talvez seja o exemplo mais notório de um kantiano tardio, pelo menos em uma de suas muitas fases filosóficas. Em sua luta contra o *realismo metafísico*, ele chega a apresentar o seu 'realismo interno' como um "kantianismo desmitologizado," sem "coisas em si mesmas e egos transcendentais" (Putnam 1978, pp. 5-6). Um retorno aos textos de Kant, assim como uma reavaliação da eficácia e consistência de seus argumentos, como a que procurei realizar nesta pesquisa, pode lançar luzes em inúmeros debates epistemológicos contemporâneos e contribuir para o enriquecimento das discussões filosóficas relativas aos temas ligados ao conhecimento e à sua legitimidade.

O **tipo de cético ao qual Kant se esforça em responder é alguém que exige uma justificação racional de nossas crenças empíricas.** A estratégia de Kant contra ele é a de construir uma prova baseada num ponto de partida não-controverso, ou num princípio que mesmo ele, cético, é obrigado a conceder como válido. Se puder ser mostrado que, a fim de sustentar tal princípio, o cético tem que pressupor o que ele parece negar, então ele estará diante do seguinte dilema: se aceita um princípio X mas duvida de Y, e se Y pode ser estabelecido enquanto pré-condição de X, ele pode ser facilmente acusado de inconsistência por duvidar de que Y é o caso. Em conseqüência disso, suas dúvidas poderão ser finalmente neutralizadas.

Para examinar o argumento de Kant na Refutação, temos de considerar os principais pontos que ele se esforça em estabelecer depois da *Primeira Analogia*, em particular, a noção de permanente. Veremos que tal noção, na visão de Kant, desempenha um papel crucial contra o cético. Genericamente falando, o argumento de Kant pode ser dividido em dois passos. Primeiro, o permanente é apresentado como a pré-condição para o pensamento da ordenação temporal e da representação da mudança. Segundo, tendo em vista que a ordenação temporal precisa ser concebida enquanto uma unidade, o permanente é mostrado como eterno, ou disponível, na percepção em todos os instantes de tempo.

O primeiro passo pode ser apresentado através de um exemplo. Considere uma peça, por exemplo, Macbeth. Imagine que, numa cena, o personagem principal aparece vestido de modo apropriado e falando inglês com um sotaque escocês. Numa outra cena, ele aparece vestido como um homem do século XX falando inglês com um sotaque estrangeiro. Em uma outra cena, ele se comporta mais como Romeu do que como Macbeth, por exemplo, chamando Julieta próximo à varanda. Ora, se o personagem muda o tempo todo, o Macbeth da cena 1 – vou chamá-lo de Macbeth1 – e o Macbeth da cena 2 – que chamarei de Macbeth2 – não têm nada em comum. Por quê? Simplesmente, Macbeth1 não apresentam nenhum elemento em comum com o Macbeth2. Na ausência de elementos comuns, não há nenhuma maneira pela qual eu possa considerá-los unificados.

Isso sugere que eu não posso dizer que Macbeth1 é o mesmo que Macbeth2. Eles são, na verdade, dois personagens distintos na peça. Só posso reidentificar Macbeth se eu considerar que Macbeth1 apresenta certos elementos também encontrados em Macbeth2. Isso equivale a dizer que o processo de reidentificação depende da determinação de que Macbeth1 e Macbeth2 são idênticos. Mas eu só posso dizer isso a partir da detecção de uma estrutura comum de elementos que podem ser encontrados em ambos. Além do caráter sucessivo da seqüência de cenas, eu tenho que pressupor que alguns elementos nesses dois personagens perduram de uma cena a outra. Em vista disso, parece razoável dizer que a reidentificação de Macbeth só pode ser realizada a partir da

suposição de que alguns elementos permanecem inalterados no desenrolar da peça. Tomando em consideração todos esses pontos, podemos dizer que, na ausência de elementos perduráveis, é impossível mesmo considerar Macbeth1 como *vindo depois* de Macbeth2. Sem um conjunto de itens inalterados detectáveis nesses personagens, eu só posso dizer que um personagem apareceu na cena 1 e outro apareceu na cena 2.

Suponha agora que nada persiste na peça, de modo que todos os outros personagens e lugares e diálogos e coisas se apresentam em mutação. Nesse sentido, as próprias cenas não poderão ser unificadas. Cada cena pode ser facilmente retirada ou omitida. Se assim é, nenhum personagem pode ser considerado como precedendo ou sucedendo outro. Isso quer dizer que não podemos considerar a peça como sendo uma seqüência de cenas. O que faz dessa seqüência uma seqüência é que as cenas são consideradas como vindo umas depois das outras. Mas na ausência de um conjunto de elementos inalterados, i.e., elementos que perduram de uma cena para outra, a percepção dessa ordem de sucessão e precedência não pode ter lugar. Do mesmo modo, não podemos dizer que Macbeth, ou qualquer outro personagem, ou lugar, ou diálogo, mudam. Antes, sabíamos que Macbeth estava se comportando estranhamente porque, baseados naquilo que não havia mudado, podíamos perceber suas mudanças. **Agora tudo varia, de modo que o fundamento sobre o qual percebemos as mudanças na seqüência de cenas está faltando.** Mas se assim é, a própria percepção da mudança na peça fica comprometida. Mudança só pode ser considerada *na seqüência* de cenas, i.e., na suposição de que as cenas se sucedem guardando certos elementos não encontrados na cena precedente. Assim, um conjunto de elementos inalteráveis também é exigido para caracterizar qualquer mudança na peça.

Consideremos agora a nossa experiência em geral. Tal como no caso da peça, nossa experiência é sucessiva. Ela nos apresenta itens que precedem, sucedem uns aos outros ou são simultâneos entre si. Ora, qualquer seqüência é primariamente considerada como ordenada temporalmente. Nesse sentido, podemos dizer que um conjunto de elementos duráveis, ou na terminologia de Kant, "o permanente," deve ser pressuposto para tornar possível a ordena-

ção temporal. "Sem o permanente," diz Kant, "não há... relação temporal." Do mesmo modo, podemos sustentar que somente através do permanente podemos estabelecer padrões de comparação entre elementos mutáveis e inalterados. "Toda... mudança no tempo," diz Kant, tem "de ser considerada como simplesmente um modo de existência daquilo que permanece e persiste." (XI) A percepção da mudança nada mais é do que a detecção, no momento posterior, de elementos não encontrados no momento precedente. Esse elementos, no entanto, só podem variar contra um pano de fundo de elementos inalterados e duráveis. Por isso, a própria concepção da mudança não teria lugar se não houvesse elementos duráveis unicamente com base nos quais a mudança pode acontecer.

O que Kant afirma ter estabelecido até agora é que um conjunto de elementos duráveis, ou o permanente, é uma exigência indispensável para que possamos representar a ordenação temporal e perceber a mudança. Sem esse conjunto, nenhuma ordenação temporal e nenhuma mudança pode ser percebida. Isso equivale a dizer que, a fim de que o argumento do permanente seja bem sucedido, o permanente tem de ser percebido durante todo o tempo. Se ele durasse somente um certo tempo, teria de ser pensado como sofrendo destruição, ou geração, ou mesmo reconstrução em um outro permanente. Mas se assim fosse, esse permanente também mudaria e não poderia desempenhar o papel de pré-condição da mudança.

Kant está bem a par desse problema. É por isso que ele introduz um passo adicional em seu argumento geral. Temos de nos assegurar, com base no que até agora foi dito, que o permanente exigido para a constituição da ordenação temporal é eterno e não efêmero. Em termos kantianos, o permanente é definido como a "existência inalterada, nas aparências, do sujeito mesmo." (XIII) O argumento de Kant para essa característica do permanente pode ser resumido da seguinte forma: suponha que o permanente seja efêmero. Isso significa que ele vem a ser e que ele cessa de existir. Ora, já foi mostrado que a percepção do permanente torna possível a ordenação temporal. De fato, "esse permanente é o que torna possível a representação da transição de um estado a outro, e do não-ser ao ser." (XIV) Além disso, o que quer que seja o permanente, ele deve poder ser reidentificado, o que significa que ele deve

mostrar uma certa identidade através do tempo, embora passível de sofrer mudança. Como diz Kant, "a identidade do substrato" é aquilo "no qual toda mudança tem unidade plena." (XV) A idéia de que o permanente vem a ser em um certo momento traz consigo a idéia de que, antes desse momento, o permanente não existia. O mesmo pode ser dito sobre o cessar de existir do permanente. Isso requer que pensemos num momento do tempo "no qual uma aparência não mais existe." (XVI) Mas um momento no tempo quando nada permanente é encontrado jamais pode ser percebido. Em termos kantianos, "um tempo vazio precedente (ou sucedâneo) não é um objeto de percepção." Uma vez que a ordenação temporal deve ser pensada como trazida à luz pela percepção do permanente, a idéia de um momento vazio de permanente não pode ser sustentada de modo consistente porque requer que pensemos um momento do tempo que acontece fora do tempo. Por essa razão, o pensamento de um tempo vazio de permanente é caracterizado por Kant como um absurdo.

Poderíamos conceber um momento do tempo fora do tempo se supuséssemos duas ordens temporais distintas que "ocorreriam em correntes paralelas." (XIX) Em outras palavras, poderíamos supor uma ordem temporal na qual haveria permanente, e uma outra na qual ele estivesse ausente. No entanto, de acordo com Kant, a ordem temporal deve ser pensada como unitária. Para representarmos qualquer sucessão temporal finita, temos que pensá-la como parte de um único tempo. Em vista disso, a idéia de duas ordens temporais distintas romperia tal unidade e, com ela, a unidade da própria experiência. Conseqüentemente, de acordo com Kant, se o tempo deve ser pensado como uma unidade, o permanente deve ser pensado como sempre presente na percepção, quer dizer, o permanente deve ser pensado como eterno e não efêmero.

Comentadores de Kant salientam que o passo adicional no argumento para a exigência do permanente lida com uma concepção de permanência absoluta, enquanto o passo anterior lida com uma concepção de permanência relativa. Contudo, acabamos de ver que a concepção do permanente no passo precedente não implica em permanência relativa. Até esse ponto, não há necessidade de se determinar se o permanente é eterno ou efêmero. Basta enfatizar

Da esquerda para a direita, personagem Romeu e personagem Macbeth1. Se dois personagens não têm nada em comum, pela idéia de sucessão do tempo apresentada por Kant, não há como dizer que esses personagens são o mesmo, porém, a seqüência de intervalos de tempos se mantém a mesma na mudança dos acontecimentos.

a necessidade de se pressupor um conjunto de elementos inalterados para que concebamos a ordem temporal e, por meio disso, para que possamos perceber a mudança. Por isso, há somente uma concepção do permanente que é tratada por Kant de duas maneiras distintas e complementares. No primeiro passo, Kant enfatiza a ligação entre o permanente e a ordem temporal. No passo seguinte, tendo em mãos essa ligação e a idéia de que o tempo é um todo unitário, ele enfatiza que o permanente requerido para a ordem temporal tem que estar disponível na percepção durante todo o tempo; do contrário, a unidade temporal entra em colapso. A noção de permanência no passo subseqüente deve, então, ser vista como complementar àquela encontrada no passo precedente.

Seja como for, não pretendo desenvolver esse ponto, pois o meu objetivo não é o de analisar a consistência do argumento para o permanente, mas sim o de investigar se tal noção pode ser bem sucedida enquanto um instrumento contra o cético. Nesse sentido, devemos considerar que não estamos aqui afirmando ter resolvido as supostas impropriedades da noção de permanente em Kant. Minha intenção se limita a fornecer uma interpretação plausível

para tal noção a fim de determinar a sua força anti-cética sem tratar de controvérsias que nos desviariam do objetivo central. Dessa forma, nas seções seguintes ficará claro que, mesmo se o cético admitir que a Primeira Analogia estabelece com sucesso a exigência do permanente, ele ainda será capaz de lançar suspeitas sobre a justificação do nosso conhecimento.

Kant acredita que os resultados atingidos são cruciais para a construção de um argumento anti-cético, que é por ele apresentado na Refutação. Toda ordem temporal requer uma ordem de elementos inalterados e fixos, i.e., uma ordem espacial. Se for possível encontrar uma sucessão temporal que o cético não duvida ou não pode duvidar, isso o obrigará a aceitar a própria condição de tal sucessão, a saber, um permanente no espaço fora de nós. Se isso puder ser feito, poderemos justificar o nosso conhecimento empírico e neutralizar o cético. De acordo com Kant, temos à nossa disposição uma sucessão temporal não controversa. É inegável que eu percebo a mim mesmo e que essas percepções formam uma seqüência de itens organizados temporalmente. "Estou consciente," afirma Kant, "da minha própria existência enquanto determinada no tempo." Cada estado mental aparece em minha mente necessariamente marcado como subseqüente de outro e precedente de um outro. Nas palavras de Kant, "o múltiplo de minhas representações é sempre sucessivo." O cético não tem problemas com isso. Como já afirmei no início deste artigo, seu problema surge quando se tenta justificar o conhecimento. Embora ele concorde que experiências (subjetivas) de fato ocorrem, questiona se estamos justificados em tomar algumas delas como objetivamente válidas. Realmente, os filósofos em geral não teriam dificuldades em admitir que temos experiências, mesmo o solipsista, que acredita que somente ele existe. O cético não pode consistentemente duvidar de que ele realmente tem experiência e que essa experiência é sucessiva. Ele pode muito bem dizer que está sonhando ou imaginando essas experiências, e assim concluir que elas não são confiáveis ou legítimas. O fato, porém, é que ele tem experiências, e elas apresentam uma variedade de itens em sucessão, i.e., itens que são organizados temporalmente.

Pode-se se objetar que esse ponto de partida não é tão universalmente aceito como parece. É possível pensar num tipo de cético

que lança dúvidas não apenas sobre nossas experiências objetivas, mas também sobre as experiências subjetivas. Como Gochnauer assinala, pode-se "sustentar que a única justificação que podemos fornecer ao conhecimento da relação temporal de suas impressões no passado seria alguma impressão ou imagem aqui e agora, e uma vez que não temos como verificar se as impressões da memória realmente correspondem à ordem temporal das experiências recordadas, não podemos mais dizer que *sabemos* que as nossas experiências ocorreram nessa ordem...."(XXV) Nesse caso, a crença em minha própria existência no tempo seria tão questionável quanto a minha crença sobre a existência do mundo exterior.

A meu ver, Gochnauer está equivocado. Podemos duvidar se um evento referido num estado mental A realmente precedeu um outro B. Contudo, para fazermos isso, temos de admitir uma sucessão de estados mentais tal que A ou precedeu ou sucedeu B, ou mesmo que A e B são simultâneos. Ora, isso é tudo o que Kant precisa. Se estou consciente de uma sucessão de estados mentais, mas duvido que os eventos estejam realmente organizados da maneira como os concebo, ainda permanece o fato de que há uma sucessão de estados mentais ocorrendo em minha consciência. Como Allison aponta, "minha consciência de tal sucessão é, ao mesmo tempo, uma sucessão em minha consciência."

Essa réplica serve para neutralizar qualquer ceticismo sobre estados mentais passados; por exemplo, a hipótese de Russell de que o mundo foi criado há cinco minutos atrás. Embora ela possa despertar suspeitas sobre os dados da nossa memória, ela não elimina o fato de que há uma sucessão em minha consciência, não importando se essa sucessão é composta por estados mentais fabricados há cinco minutos atrás. O mesmo ponto pode ser enfatizado em relação à identidade da auto-consciência ou à hipótese de que alguém poderia, no passado, ter pensado os estados mentais que eu agora reconheço como meus. Mesmo se outra pessoa produziu as minhas memórias passadas, ou as pensou e de algum modo as colocou em minha mente, essas memórias formam agora uma sucessão daquilo que eu estou consciente, e isso não elimina o fato de que agora *eu estou* pensando-as, e é por meio disso que eu possuo uma sucessão de pensamentos ou estados mentais.

Até aqui, tudo bem. A seqüência de meus estados mentais ocorre no tempo. Assim sendo, a minha percepção de mim mesmo no curso do tempo só pode ocorrer a partir da prévia aceitação da idéia de que há um permanente unicamente com base no qual qualquer ordem temporal é possível. Desse modo, é necessário aceitar o fato de que algumas das minhas experiências são realmente objetivas, i.e., que elas estão "conectadas com a existência de coisas fora de mim," (XXVII) porque tais coisas são condição da própria percepção de mim mesmo no tempo, ou, em termos kantianos, porque elas são consideradas "como a *condição* da determinação temporal." (XXVIII) Esse é o ponto central da Refutação. Já foi mostrado que toda determinação temporal requer um algo permanente. Se não houvesse algo fixo e inalterado, algo que continuasse de um momento a outro, não haveria consciência de coexistência ou sucessão num tempo unitário. Ora, eu estou sem dúvida consciente de pelo menos uma sucessão, a saber, a minha própria existência no tempo. Portanto, sou obrigado a assumir algo inalterado como a condição de minha própria percepção no tempo. O próximo passo é argumentar que a idéia de algo permanente não é uma representação habitando a minha mente. As próprias representações requerem um permanente "distinto delas, e em relação ao qual elas mudam." Isso porque as minhas "representações não podem estar fora de mim, e o objeto externo das representações não pode estar em mim, pois isso seria uma contradição."

A essa altura, é oportuno que nos remetamos à *Meditação I* de Descartes. Kant recusa a idéia de um acesso privilegiado aos nossos estados mentais, sobre o qual Descartes constrói o seu sistema filosófico. A razão é a seguinte: nas *Medita-ções*, Descartes argumenta que somente o juízo existencial "eu existo" é completamente certo e indubitável. Nesse sentido, a seqüência de meus pensamentos justifica somente a crença de minha experiência solitária interna. Eu posso duvidar da existência de um mundo fora de mim e, ao mesmo tempo, tomar como absolutamente indubitável que "eu sou, eu existo." Mesmo que "eu tenha me persuadido de que não há nada no mundo," eu estou seguro de que "eu devo existir, se eu puder me persuadir de alguma coisa." Descartes parte da certeza introspectiva, e então elabora uma série de argumentos a fim de

estabelecer a certeza da existência dos objetos externos. Na sexta Meditação, ele conclui que deve haver objetos corpóreos enquanto causas de minhas impressões sensíveis. Isso é assegurado pela benevolência divina, que legitima minhas representações externas (ou idéias). O resultado dessa estratégia geral é que, contrariamente à certeza imediata de seus estados internos, a certeza sobre a existência das coisas fora de nós é apenas atingida através de uma cadeia de inferências. A experiência dos nossos estados mentais precede o conhecimento da realidade material, quer dizer, a certeza da existência de objetos externos é necessariamente mediada pela inferência daquilo que está à nossa disposição na auto-consciência empírica. É isso que Kant chama de "um escândalo na filosofia e na razão humana em geral." (XXXII) Com isso em mente, a intenção de Kant é bem clara. Ele pode ser visto como questionando o solipsismo por trás do ponto de partida cartesiano. Será que é correto isolar os meus estados mentais do mundo exterior ou ter apenas pensamentos privados completamente destacados de uma consideração dos objetos fora de nós?

Nas palavras de Kant, o problema da abordagem cartesiana é que a "inferência de um dado efeito para uma determinada causa é sempre incerta, uma vez que o efeito pode ser produzido por uma outra causa." (XXXIII) Kant quer com isso dizer que o cético pode muito pensar em outros fatores como causas das minhas idéias do mundo exterior, como um gênio maligno, ou o cientista louco dos cérebros em tanques de Putnam, por exemplo. Assumindo-se tal ponto, pode-se perguntar: o que está implicado nesse suposto "mundo interior" cartesiano? Mais precisamente, pode-se perguntar: quais as condições através das quais não apenas a minha própria determinação temporal, mas toda e qualquer determinação temporal, são possíveis? Uma vez que o tempo é a dimensão da mudança, e a mudança só pode ser concebida como se referindo a algo que permanece, temos de assumir um permanente na percepção a fim de nos representarmos no tempo. Esse permanente não pode ser pensado como algo em mim, uma vez que os meus estados mentais são ordenados apenas temporalmente, e são por isso mutáveis. A conseqüência filosófica desse argumento é que nós não temos um poder de introspecção através do qual pudésse-

mos ser conscientes de nossos próprios estados mentais sem primeiramente estar conscientes das coisas fora de nós. Se isso é aceito, Descartes não pode supor que, baseado apenas na certeza nos dados empíricos da auto-consciência, podemos inferir a realidade das coisas materiais. É apenas por meio da percepção do permanente que os nossos estados mentais podem ser conhecidos.

A bem da verdade, Kant não faz justiça às suas próprias intenções na refutação ao afirmar que ele vai atacar apenas Descartes, pois Berkeley já fora respondido na Estética Transcendental. (XXIV) Se atentarmos para o fato de que o objetivo da Refutação é mostrar que um certo tipo de idealismo, a saber, o idealismo *empírico*, é incoerente, as objeções de Kant a Descartes também repercutem em Berkeley. Isso pode ser explicado ao considerarmos que, de acordo com Kant, Berkeley acaba considerando os objetos externos como estados mentais e *a fortiori* ele se torna, conscientemente ou não, um proponente do idealismo empírico. Portanto, uma prova contra o idealismo empírico é também uma prova contra o idealismo de Berkeley. Isso posto, é plausível supor que esse deslize de Kant se origine do fato de que ele acredita que a Estética Transcendental já colocou por terra o idealismo empírico por meio da noção de intuição *a priori*, e que o que resta ser refutado é a defesa cartesiana do estatuto privilegiado das experiências internas.

Bibliografia comentada

Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.

G. BERKELEY

Leia-o com atenção, levando em conta o que foi estudado sobre Descartes e Kant anteriormente.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

Reflita sobre

- Por que, para Kant, espaço e tempo são a priori.
- Por que, para Kant, espaço e tempo são intuições.
- Por que o idealismo empírico de Berkeley é inconsistente, contrariamente ao idealismo transcendental de Kant.